



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2011

---

**Rezension v. M. Moriggi: La lingua delle coppe magiche siriane, Florenz  
2004; Ch. Müller-Kessler, Die Zauberschalentexte in der  
Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen,  
Wiesbaden 2005; E. Yamauchi, Mandaic Incantation Texts, Piscataway, N.J.,  
2005.**

Burtea, Bogdan

DOI: <https://doi.org/10.1524/olzg.2011.0017>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-54349>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Burtea, Bogdan (2011). Rezension v. M. Moriggi: La lingua delle coppe magiche siriane, Florenz 2004; Ch. Müller-Kessler, Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen, Wiesbaden 2005; E. Yamauchi, Mandaic Incantation Texts, Piscataway, N.J., 2005. Orientalistische Literaturzeitung, 106(2):116-121.

DOI: <https://doi.org/10.1524/olzg.2011.0017>

---

## SEMITISTIK

**Jastrow, Otto / Talay, Shabo / Hafenrichter, Herta (Hg.): Studien zur Semitistik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag**, Wiesbaden: Harrassowitz 2008. XXX, 471 S. 98,00 €. ISBN 978-3-447-05695-3.

Bespr. von Rainer Voigt, Berlin.

Hartmut Bobzin, der mit dieser Festschrift geehrt wird, hat in den Jahren 1967 bis 1974 mit mir gemeinsam bei Otto Rössler studiert, welcher im Jahre 1964 nach Marburg/Lahn berufen worden war. Wir nahmen gemeinsam an vielen Lehrveranstaltungen nicht nur bei Otto Rössler teil, wenn auch die außersemitistischen Schwerpunkte verschieden waren. Während ich mich sehr der Afrikanistik zuwandte, hatte Hartmut Bobzin nach der evangelischen Theologie, aus der auch ich kam, die Indologie als Nebenfach gewählt. In aneinander grenzenden Doktorandenzimmern im *Seminar für Semitistik* am Krummbogen (jetzt Wilhelm-Röpke-Straße) arbeitend, wurden wir beide schließlich im Mai/Juni 1974 mit einem Abstand von drei Wochen promoviert, ich mit einem äthiopistischen Thema zum Tigrinischen (*Das Verbalsystem des Tigrinischen*, Berlin 1977), Hartmut Bobzin mit einer Arbeit zum Hebräischen (*Die ‚Tempora‘ im Hiobdialog*, Marburg/Lahn 1974). In dieser Arbeit wurde zum ersten Mal der besondere Rösslersche Ansatz, dem auch ich verpflichtet bin, auf einen längeren hebräischen Text (Hi 3<sub>1</sub>–42<sub>6</sub>) angewendet. Für die Hebraistik und die Erforschung der sog. Tempora hat diese Arbeit nach wie vor Bestand und Gewicht, zumal der Autor als einer der wenigen oftmals auch den Septuagintatext als frühe Übersetzung, die dem hebräischen Verständnis noch näher steht als spätere, miteinbezieht.

Hartmut Bobzins Hinwendung zur reinen Arabistik und Islamwissenschaft, worüber ich mich als vergleichender Semitist nicht so sehr gefreut habe wie die Herausgeber der Festschrift in der Laudatio (S. vii), hatte sich schon früh angekündigt; denn in dem mir damals überreichten Exemplar seiner Doktorarbeit stand eine arabische Widmung.

Doch freue ich mich sehr, mit der Besprechung dieser inhaltsreichen Festschrift zum Ruhme eines alten Studienkollegen beitragen zu können. Der Band enthält nach einer *Maqāmah al-Bubtsīnīyah* von Georges Tamer und einer umfangreichen Bibliographie des zu Ehrenden (S. xv–xxx) 23 Beiträge ganz unterschiedlicher Ausrichtung und unterschiedlichen Umfangs (von 6 bis 42 Seiten).

Der Beitrag des 2003 verstorbenen Wiener Semitisten und Arabisten Arne A. Ambros („Der Elativ als Regens im Koran“) eröffnet den Reigen der sprachwissenschaftlich und philologisch ausgerichteten Beiträge, auf die ich etwas eingehen möchte. Es werden hier die Fälle behandelt, in denen der Elativ als Regens einer Genitivverbindung verwendet wird. Von den 30 Fällen zeigen nur zwei Elative (*'arādīl* und *'akābir*) nicht die Form *'aḥal*. Als Rectum kommen vor: Possessivsuffix im Sg. und Pl., Kollektiva, Substantive im Sg. (mit und ohne Artikel) und im äußeren bzw. gebrochenen Pl. Bei einem pl. Rectum (21 Fälle) sind immer Personen gemeint, was bei einem sg. Rectum (9 Fälle) nicht bezeugt ist. Der Verf. wendet sich gegen die häufige Wiedergabe von Elativen als Superlative in Paret's Koranübersetzung. So könne der Satzteil *allādīna yastami'ūna l-qawla fa-yattabi'ūna 'aḥsanahū* (39:18) nicht sinngerecht mit ‚die auf das Wort (der Offenbarung?) hören und dem Besten davon folgen‘ wiedergegeben werden (so auch in der türkischen bzw. persischen Übersetzung: *onlar ki, sözü dinlerler de, en güzeline uyarlar/ke goul [-i nik o-hağğ]-râ mi-šenawand w-ân-kâh az behtar-i ân paj-rawi mi-konand*), weil dies impliziere, daß die göttliche Offenbarung inhomogen sei und verschiedene bessere und weniger gute Teile enthalte, unter denen man eine Auswahl zu treffen habe. Es könne doch nur von Menschen die Rede sein, ‚die auf das Wort hören und dieser (in hohem Maße) guten (Offenbarung) folgen‘. – Auch in anderen Fällen kann auf eine superlativische Übersetzung verzichtet werden. Das *'ardal al-umuri* ‚das erbärmlichste (Greisen)alter‘ (so Paret) ist auch vom Deutschen her weniger stilsicher als ‚das erbärmliche‘ – *Allāhu akbar* bezieht sich auch nicht auf den größten von mehreren Göttern!

„Gott und Teufel in den aramäischen Sprichwörtern aus Maḥūla“ behandelt Werner Arnold; ein Beispiel: *ḥūt garība illa šēda* ‚es gibt keinen Fremden außer dem Teufel (*šēda*)‘.

In einem Beitrag „Schwieriger Verkauf einer Mauleselin (Pap. Berlin 24008)“ ediert Werner Diem einen kaufmännischen Brief aus dem 8. Jh. n. Chr., der verschiedene paläo- und orthographische Besonderheiten aufweist, wie die Pleneschreibung von *fa-*. Erstaunlich ist die Tatsache, daß im Arabischen (*baḡl*) sprachlich nicht zwischen einem Maultier, dessen Vater ein Hengst, und einem Maulesel, dessen Mutter eine Stute ist, unterschieden wird, obwohl dieser Unterschied offensichtlich ist. Übrigens sind auch im Tigrinischen (*baqli*, worauf das arabische Wort gerne zurückgeführt wird) und Amharischen (*bāqlo*) diese beiden Arten von Kreuzungen zwischen Esel und Pferd nicht geschieden. Dies liegt wohl daran, daß im Judentum diese Kreuzung nicht erlaubt ist (Lev 19: *bəhemtākā lo'-tarbī'ac kil'ayim* ‚das du dein Vieh nicht lassest mit anderley Thier zu schaffen haben‘) und vielleicht im Semitischen nicht so verbreitet war. Doch stehen z. B. im Lateinischen *mulus* ‚Maultier‘ zu *burdo* ‚Maulesel‘ (vgl. lat. *pered?*) und auch im Russischen *mul* und *lošak* in Opposition zueinander.

Wolfdietrich Fischer untersucht in einem Beitrag „Die Funktion des ‚redundanten‘ *min* in präpositionalen Verbindungen“. Im Koran gibt es eine Reihe von Präpositionalausdrücken mit und ohne *min* ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied, s. die parallelen Ausdrücke *fa-'aḥyā bihī l-'arḥa baḥa* (*l min baḥi*) *mawti-hī* ‚und dann damit die Erde nach ihrem Erstorbensein zum Leben erweckt‘. In anderen Fällen drückt *min* eine Bewegung von aus. Besonders Ausführungen werden zu dem Paar *dūna/min dūni* gemacht.

In einem interessanten Beitrag von Jürgen Wasim Frembgen wird über eine unislamisch anmutende Sitte in Indien, *qur'ān se šādī* („Marriage to the Koran: notes on a local custom in Sindh and Punjab“), berichtet, nach der ein jungfräuliches Mädchen mit dem Koran verheiratet wird und damit als Ehefrau des Korans gilt. Der Sinn liegt in dem reinen Erhalt der Linie der Sayyids und Pirs und dient dem Erhalt des Besitzes. Das Mädchen lebt asketisch, erfährt aber eine Wertschätzung in der Gesellschaft (Anrede mit *pāk bibī* ‚reine Dame‘).

Der Beitrag „Das Werk Graf von Mülinens als Quelle zu den arabischen Dialekten des Karmel“ (von Aharon Geva-Kleinberger) macht auf Berichte von 1907 und 1908 über die Region des Karmel aufmerksam, die viele wertvolle Informationen enthalten.

Dagmar Glaß berichtet über „Buṭrus al-Bustānī (1819–1883) als Enzyklopädiiker der arabischen Renaissance“. Al-Bustānī, ein Maronit, der später als Protestant die erste arabischsprachige Kirche im Libanon gründete, ist der Verfasser des zweibändigen *Kitāb muḥīṭ al-muḥīṭ* (1870) und der Verfasser und Initiator der unvollendet gebliebenen ersten arabischen Enzyklopädie, die in elf Bänden von 1876 bis 1900 erschienen ist. Merkmal dieser Werke ist die Verbindung von arabischer Kultur und westlichem modernen Wissen.

In die Geschichte der Semitistik, auch aufgrund von Archivstudien, führt „Hans Bauer und die historisch-vergleichende Semitistik“ (von Holger Gzella). Hans Bauer (1878–1937), in einem Dorf in der Nähe von Bamberg geboren, hat sich nach seinem Studium in Rom und der Priesterweihe (1903) zur Fortsetzung seiner Studien in Berlin („ausgerechnet!“) beurlauben lassen. Es folgten 1910 Promotion und 1912 Habilitation. Den Antimodernisteneid wollte er als einer der ganz wenigen Kleriker, die auch als Wissenschaftler tätig waren, der römischen Kirche nicht leisten und entschloß sich für eine weltliche Laufbahn: 1922 wurde er Nachfolger von Carl Brockelmann in Halle. Es schließen sich viele Beobachtungen zu seinen Werken und zur vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft an. Nicht beizupflichten vermag ich der Behauptung, daß die Semitistik der Indogermanistik, ihrer alten Lehrmeisterin, „in nichts nachsteht“. Die „moderne Linguistik“, die an anderer Stelle angeführt wird, kann die nötigen Gegenbeispiele liefern.

In einem Beitrag von Otto Jastrow über „Mardin im Ersten Weltkrieg II: Ein Muslim erzählt“ wird eine im

arabischen Dialekt von Mardin erzählte Geschichte über die Massaker an Christen mit Übersetzung wiedergegeben.

Manfred Krebernig faßt in einem äußerst materialreichen Artikel („Von Gindibu bis Muḥammad: Stand, Probleme und Aufgaben altorientalistisch-arabistischer Philologie“) die Arbeiten zu Fremdwörtern im Arabischen (und arabischen Wörter im Akkadischen) zusammen. Neben vielen, teilweise neuen Etymologien zeigt er auf, daß ein Motiv aus dem Gilgamesch-Epos in der sonst schwer verständlichen Koranpassage 2:259 reflektiert ist. Im Anhang wird eine Abbildung und Lesung einer Tontafel aus Uruk mit südarabischer Schrift geboten – es fällt das dreibeinige *s*-Zeichen des Altsüdarabischen auf.

Shabo Talay behandelt den Dichter und Liederschreiber (1926–1994) „Danḥo Daḥḥo und die Anfänge der Poesie im Neuaramäischen des Tur Abdin“. Es wird die politische Situation beleuchtet und einige Kostproben seiner Dichtung in Turoyo und Übersetzung geboten.

Martin Tamecke behandelt die Geschichte des Patriarchen der Kirche des Ostens, „Henanisho‘ I.“ (Ḥnan-Išo‘ Ḥgīrā, genannt ‚der Lahme‘, 685/86–699/700), zur turbulenten Zeit des 2. Bürgerkriegs im Omajjadenreich.

Die Siebenschläferlegende (der *‘aṣḥāb al-kaḥf*) enthält in der Version, wie sie im Koran (18:17ff.) erscheint, einen Hund. Dieses Tier, das im Islam gerade nicht hoch angesehen ist, fehlt vollständig in der umfangreichen christlichen Überlieferung. Der Vorschlag von Wolfram Waldner („Wie kam der Hund in die Siebenschläferlegende?“), eine Verlesung aus *kālī* ‚Wächter‘ (> *kalb*), was vom Kontext her viel besser paßt, anzunehmen, ist zu erwägen.

Andere Beiträge sind mehr arabistischer und islamkundlicher Art, wie die von Werner Arnold („Was kann aus dem Jungen noch werden!‘: das poetische Erstlingswerk des Historikers Ibn Ḥabīb im Spiegel seiner Zeitgenossen“), Renate Jacobi („Der Gelehrte und die Dichterin: Eine Seelenfreundschaft im mamlukischen Ägypten“), Raif Georges Khoury („Geschichte, Weisheit und Spiritualität: Der Jemen als Drehscheibe zwischen der persischen, der arabischen und der biblischen Tradition“), Angelika Neuwirth („Debating Christian and Jewish traditions: embodied antagonisms in sūrat Āl ‘Imrān (Q 3:1–62)“), Claudia Ott („Friedrich Rückert und Tausendundeine Nacht“), Sabine Prator („Altern zwischen Würde und Schwierigkeiten: Ansätze zur Beschreibung eines Abschnitts türkischen Lebens“), Mathias Rohe („Islamisches Recht im islamischen Staat: Realität oder Illusion? – Prägende Faktoren der aktuellen Rechtsentwicklungen in Afghanistan“), Marco Schöler („Ibn Taymīyah und nochmals die Frage nach einer Reformation im Islam“), Georges Tamer („Islam und Zivilgesellschaft“), und Wiebke Walther („*The memoirs of a Babylonian Princess* (1844): das früheste Werk modern irakischer Frauenliteratur, verfaßt von einer abenteuernden Hochstaplerin“). – Alles in allem ein vielseitiger und lehrreicher Band.

**Moriggi, Marco:** *La lingua delle coppe magiche siriane*. Florenz: Dipartimento di Linguistica, Università di Firenze, 2004. X, 298 S., 3 Karten, 24 Tafeln. 8°. = Quaderni di Semitistica, 21. 50.00 €. ISBN 88-901340-9-7.

**Müller-Kessler, Christa:** *Die Zauberschalentexte in der Hilprecht-Sammlung, Jena, und weitere Nippur-Texte anderer Sammlungen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. XII, 257 S., 51 Tafeln. 4°. = Texte und Materialien der Hilprecht Collection, 7. 68.00 €. ISBN 3-477-05059-4.

**Yamauchi, Edwin M.:** *Mandaic Incantation Texts*. Piscataway, N. J.: Gorgias Press, 2005. X, 422 S. 8°. Hartbd. 53.00 \$. ISBN 1-59333-192-4.

Bespr. von Bogdan Burtea, Berlin.

Der Berührungspunkt der hier vorgelegten Bücher liegt sowohl in der Gattung der untersuchten Texte – es handelt sich um magische Beschwörungen – als auch in der Form des Trägers des magischen Inhalts (das sind die sog. Zauberschalen). Der besondere Reiz einer gemeinsamen Rezension besteht darin, dass unabhängig von Sprache, Schrift oder Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ähnliche Strukturen der Textgattung, der magischen Beschwörung, aufgezeigt werden können: 1. Die Einleitung „Im Namen des ...“ ist fakultativ und bei einem Teil der Zauberschalen belegt. 2. Erwähnung des Adressaten/des Klienten und der Funktion der Beschwörung; 3. Aufzählung der Dämonennamen und -klassen bzw. anderer schädlicher Wesen; 4. Maßnahmen gegen die Dämonen; 5. Abschließende Formel, die ebenfalls fakultativ ist.

Eine weitere Gemeinsamkeit bezieht sich auf den Träger des magischen Texts, die sog. Zauberschale. Es geht dabei um ganz gewöhnliche Schalen aus Ton (Durchschnittsangaben: Durchmesser 15–20 cm und Höhe 5–8 cm), welche sich von der Gebrauchskeramik in Form, Qualität und Herstellungsweise kaum unterscheiden. Der Ton als Schreibmaterial hat in Mesopotamien bekanntlich eine lange, von Erfolg gekrönte Tradition. Die Verwendung von gewöhnlichen Schalen für magische Zwecke ist allerdings auf den zentralen und südlichen Teil von Mesopotamien beschränkt. Obgleich isoliert arabische<sup>1</sup> und nubische<sup>2</sup> magische Schalen bekannt sind, kann man dennoch von einem lokalen mesopotamischen Phänomen sprechen. Auch die Gestaltung der magischen Schalen zeigt ein standardisiertes Programm. In der Regel wurde nur die innere Seite beschrieben und zwar spiralförmig vom Gefäßboden bis zum Rand hinaus. Viel seltener wird der Inhalt fächer-

<sup>1</sup> Vgl. H. H. Spoer, „Arabic Magic Medicinal Bowls“, *Journal of the American Oriental Society* 55,3 (1935), S. 237–256 und ders., „Arabic Magic Bowls II: An Astrological Bowl“, *Journal of the American Oriental Society*, 58,2 (1938), S. 366–383. Im Unterscheid zu den mesopotamischen wurden die arabischen Schalen aus Bronze hergestellt.

<sup>2</sup> Vgl. T. Hägg, „Magic Bowls Inscribed with an Apostles-and-Disciples Catalogue from the Christian Settlement of Hambukol (Upper Nubia)“, *Orientalia* 62 (1993), S. 376–399.

förmig oder in mehreren Sektionen auf der Innerfläche verteilt. Einige Schalen haben in der Bodenmitte Abbildungen von Dämonen. Im Unterschied zu den sog. Zauberrollen, deren Text auf dünnen Blei- oder sogar auf Goldtafeln eingraviert wird, um eingerollt bei sich getragen zu werden, wurden die Zauberschalen nach der Herstellung in der unmittelbaren Nähe der Orte, für deren Schutz sie verantwortlich waren (Hauswand, Türschwelle, Hof usw.), kopfüber begraben.<sup>3</sup>

Eine andere Gemeinsamkeit der hier vorgelegten Bücher betrifft die Zeitspanne der behandelten Textzeugnisse (etwa 400–800 n. Chr.), die fast die ganze sassanidische Epoche sowie die frühislamische Periode abdeckt.

Trotz der erwähnten Gemeinsamkeiten sind grundlegende Unterschiede bei den Zauberschalen festzustellen, die die Sprache, die Schrift und die mit der religiösen Zugehörigkeit verbundenen Charakteristika betreffen. Diese drei Elemente sind eng miteinander verbunden. Auch wenn es sich bei den verwendeten Sprachen um eng verwandte Idiome des Ostaramäischen handelt, nämlich um das Jüdisch-Babylonische, das Syrische und das Mandäische, bedient sich jede religiöse Gemeinschaft um der Abgrenzung und Profilierung willen einer anderen Schrift. Die Zauberschalen wurden in der aramäischen Quadratschrift, in der manichäischen Schrift, in der syrischen Estrangela-Schrift sowie in der mandäischen Schrift verfasst. Während *kāsā* der neutrale Begriff für Schale oder Becher ist (Jüdisch-Aramäisch *ksʿ*, syrisch *kʿsʿ*, mandäisch *kasaʿ*<sup>4</sup>), verwenden viele Texte eine Eigenbezeichnung für die Schale mit magischer Beschwörung: ja. *qmyʿh/qmyʿ*, syr. *qmʿ/qmiʿā*, bzw. mand. *qmaha*.

Ich beginne mit Yamauchi, da es sich hierbei um einen unveränderten Nachdruck seiner Arbeit mit demselben Titel handelt, welche 1967, New Haven Conn., American Oriental Society (= American Oriental Series 49) erschienen ist. Sie beruht ihrerseits auf der Ph.D.-Thesis, die der Vf. unter Betreuung von Cyrus H. Gordon 1964 an der Brandeis University, Ann Arbor (Mich.), abgeschlossen hat.

Da das Buch beim Erscheinen eine lebhaft Diskussion anstieß, ist es schwer nachvollziehbar, weshalb ein unveränderter Nachdruck, der die damals erschienenen Besprechungen ignoriert, notwendig war, zumal der Verfasser nach wie vor am wissenschaftlichen Diskurs teilnimmt<sup>5</sup> und demnach in der Lage wäre, auf die geäußerte Kritik

einzugehen. Aus diesem Grund hat der Rez. versucht, mehrere Rezensionen zusammenzutragen, um dem heutigen Leser die damalige Kritik näher zu bringen:

- A. de Halleux, *Le Muséon* 81 (1968), S. 271–273;
- M. Smith, *American Journal of Archaeology* 73 (1969), S. 95–97;
- G. Vajda, *Revue d'études juives* 128 (1969), S. 126;
- W. B. Wallis, *Orientalia* 38 (1969), S. 591–592;
- M. Dietrich, *Die Welt des Orients* 5 (1970), S. 282–284;
- K. Rudolph, *Orientalistische Literaturzeitung* 65 (1970), Sp. 265–269;
- J. B. Segal, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970), S. 609–611;
- W. Röllig, *Zeitschrift für Assyriologie* 61 (1971), S. 177–178;
- M. Sokoloff, *Orientalia* 40 (1971), S. 448–458;
- Y. Janssens, *Le Muséon* 85 (1972), S. 297–299;
- J. Strugnell, *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), S. 191–192.

Bei ihrem Erscheinen war – und bleibt nach wie vor – die Arbeit von Yamauchi die umfangreichste dieser Art, die sich ausschließlich mit mandäischen Beschwörungen befasst. Sie behandelte nicht nur mehrere magische Texte wie die erste große Abhandlung über mandäische Zauberschalen, Pognon, 1898<sup>6</sup> (33 vs. 31), sondern ordnet ebenfalls die mandäischen magischen Vorstellungen im Rahmen der vorderorientalischen Magie (S. 1–67) ein. Noch wichtiger ist der grammatikalische Abriss (S. 68–152), da zum einen diese Texte in einer früheren Form des Mandäischen niedergeschrieben wurden, eine Form, die Abweichungen von dem späteren, normierten Klassisch-Mandäischen zeigt, und zum anderen, weil die gängigen Grammatiken diese Texte nicht entsprechend würdigen und einbeziehen.

Den umfangreichsten Teil der Arbeit nimmt die Transliteration mit hebräischen Buchstaben sowie die englische Übersetzung der 33 Texte (S. 153–305) ein. Nur bei dem letzten Text handelt es sich um eine Erstveröffentlichung. Die übrigen sind Zweitbearbeitungen von magischen Texten, die von Pognon, Lidzbarski, Montgomery und Gordon zwischen 1898 und 1941 veröffentlicht wurden. Der Textträger ist in der Regel eine gewöhnliche Tonschale und nur Text 22 wurde auf einer Bleirolle eingraviert. Vier Wortlisten (A. General Glossary, B. Angels, Gods, and Demons, C. Proper Names und D. Magical Formulae, S. 306–372), der bibliographische Teil (S. 373–395), ein Anhang mit einigen Abbildungen der Zauberschalen (S. 396–415) sowie ein Autorenindex (S. 417f.) runden die Arbeit ab.

Die Ähnlichkeit einiger Grapheme wie z. B. <h> und <ʿ>, sowie <b>, <d> und <r>, <w> und <y> wie auch der schlechte Zustand der Tonschalen erschweren die Entzifferung.

<sup>3</sup> Dazu vgl. das Bild mit Schalen in situ aus Nippur aus der hierunter besprochenen Arbeit von Müller-Kessler, S. 205.

<sup>4</sup> Mandäische Transliteration nach E. S. Drower/Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963.

<sup>5</sup> Nach seiner Dissertation 1964 hat Yamauchi mehrere Beiträge zu diesem Thema veröffentlicht: „Aramaic magic bowls“, *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965), S. 511–523; „A Mandaic Magic Bowl from the Yale Babylonian Collection“, *Berytus* 17 (1967–68), S. 49–63, Abb. xiv–xvii; „Mandaic incantation: lead rolls and magic bowls“, *ARAM* 11–12 (1999–2000), S. 253–268.

<sup>6</sup> Henri Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir: textes de trente-et-un coupes en terre cuite, trouvées sur le bord de l'Euphrate*. Paris 1898 [Nachdruck: Amsterdam 1979].

rung der Beschwörungen. Deshalb empfiehlt sich in vielen Fällen eine Zweit- oder sogar Drittbearbeitung sowie ein Vergleich mit bereits veröffentlichten Texten. Leider hat der Vf. in vielen Fällen unkritisch ältere Lesungen ohne genaue Überprüfung des Originals übernommen. Ein großes Manko der Arbeit ist daher das Fehlen der bildlichen Dokumentation, die dem kundigen Leser erlauben würde, die Lesungen des Vf. nachzuprüfen. Der Anhang mit den vier nachgezeichneten Zauberschalen sowie zwei vom Vf. selbst angelegten Abschriften von zwei weiteren Texten ist mehr als unbefriedigend.

Die Abwesenheit jeder extratextuellen Angabe ist ein anderer Mangel dieser Arbeit. Neben bibliographischen Angaben hätte man erwartet, Daten zu Textträger, Textgattung, Datierung, Provenienz, Abschreiber, Maßangaben usw. zu finden. Die manchmal ungemein dunklen und schwer verständigen Stellen werden durch keinen Kommentar erläutert.

Es wäre sicher interessant, der Frage „Wie viel Mandäisches beinhalten die Texte der Zauberschalen?“ nachzugehen. Entstanden im synkretistischen Milieu Mesopotamiens im 4. bis 8. Jh. richten sich Form und Inhalt der Beschwörungen in erster Linie nach den Wünschen und Ängsten der Kunden. So erscheint die typisch mandäische Einleitungsformel „Im Namen des Lebens!“ nur auf einem Teil der Schalen (6, 7, 11, 17, 22, 25, 28, 29, 31, 32, 33).

Auch die gewöhnliche Abschlussformel *u-hiia zakin* „Und das Leben ist siegreich (über alle Werke)!“ beendet nur wenige Beschwörungen (10, 17, 21, 22, 25, 28, 29, 31, 32, 33).

Mit Ausnahme des längeren auf einer Bleirolle geschriebenen Texts 22 finden sich Inhalte oder Gestalten aus der mandäischen Mythologie in den Zauberschalen äußerst selten. So wird im Text 10 *Nbaṭ rba*, der erste Spross des Lebens, und die drei Uthras (Wesen des Lichtreichs) am Ufer des großen Jordans erwähnt. Eine ähnliche Bezeichnung von *Nbaṭ* bieten die sog. Mandäischen Liturgien.<sup>7</sup> Der im Text 16 angeführte „Piriauīs, der große Jordan des Lebens“ ist ebenfalls aus den Mandäischen Liturgien bekannt.<sup>8</sup> Der Jordan, das Symbol des lebenden Wassers im mandäischen Kult, kommt nur an drei Stellen vor (davon zweimal defektiv geschrieben <yrdn>).

Die Bezeichnung des Adunai Yurba als Anführer der Dämonen und der schädlichen Mächte auf einigen Beschwörungen (1:9; 3:12; 12:15; 32:51) bildet ein Stück antijüdischer Polemik. Adunai (hebr. *ʾadōnay* „mein Herr“) und Yurba (Jō-Rabbā „der große Jō“) sind Bezeichnungen des alttestamentlichen Gottes, der in der mandäischen Mythologie negative Züge aufweist. Im Rechten Ginza,

Gy 381,11<sup>9</sup> wird Adunai dem Yurba gleichgestellt: *Iurba d-iahutaia qari-lh Adunai* „Jō-Rabbā, den die Juden Adōnai nennen“. Adunai wird seinerseits mit Šamiš, der Sonne, identifiziert, vgl. *Šamiš d-hu Adunai šumh* „Šamiš, dessen Name Adōnai ist“. Die Planeten, darunter auch die Sonne, gehören nach mandäischer Tradition dem Finsternisreich und sind daher böse.

Interessant ist ebenfalls die Erwähnung von Gabriʿil in den Zauberschalentexten (geschrieben dreimal defektiv <gbrʿyl> und einmal <gʿbrʿyl>, S. 364) als *mlaka*, d. h. als Engel. *Mlaka* bezeichnet in der mandäischen Religion den fremden, bösen Engel, der sich an der Erschaffung der irdischen Welt beteiligt und gewissermaßen das Gegenstück zu den Uthras, den himmlischen, geistigen Wesen darstellt.<sup>10</sup> Diese Auffassung, die auf eine Dämonisierung der jüdisch-biblischen Engel zurückgeht, ist nicht überall in der mandäischen Überlieferung zu finden. Dagegen berichtet Ginza über Gabriʿil in der Funktion des Gesandten, mand. *šliha* (Gy 12,4; 13, 7; 87,10; 93,21) eindeutig als Repräsentant des Lichtreiches, d. h. als Uthra. Die bereits im Frühjudentum bekannte Polarisierung zwischen Gut und Böse, welche die Zwischenwesen miteinbezieht, setzt sich im Mandäismus als gnostische dualistische Religion fort: Während die guten Zwischenwesen von den Uthras vertreten sind, stellen die Engel der Finsternis ihr böses Pendant dar.

Die Zauberschale 32 erwähnt zwei weitere bekannte Gestalten der mandäischen Mythologie: Hibil Uthra, der mandäische Licht-Bote und Ptahil der Demiurg.

Dass in den besprochenen magischen Schalen relativ wenig von der mandäischen Theologie und Mythologie zu finden ist, hat seine Erklärung in der Intention dieser Texte: Sie sollen in erster Linie die bösen Mächte abwähren und vor ihnen schützen.

Auffallend sind ferner die Kundennamen, die in ihrer Mehrheit iranischen Ursprungs sind. Nicht übersehen sollte man dabei, dass die Mandäer ein Randgebiet der semitischen Welt bewohnten und ihre östlichen Nachbarn Nichtsemiten waren. Was für die spätere Zeit der mandäischen Geschichte in der Forschung festgestellt wurde, nämlich das Fehlen von jedem missionarischen Eifer bei den Mandäern, stimmt für ihre Anfänge sicherlich nicht.

Im Unterschied zu Yamauchi beschäftigt sich die Dissertation von Moriggi<sup>11</sup> mit der Sprache der syrischen

<sup>7</sup> Mark Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920 [Nachdruck: Hildesheim/New York 1971], S. 282.

<sup>8</sup> A. a. O., S. 283.

<sup>9</sup> Zitiert nach Heinrich Petermann (Hrsg.), *Thesaurus sive Liber Magnus*, vulgo „Liber Adami“ appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis. Tom. I (text. continens) und tom. II (lect. codd. additamenta et corrig. continens). Leipzig 1867.

<sup>10</sup> Mark Lidzbarski, „Uthra und Malakha“, in: C. Bezold (Hrsg.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (2. März 1906), Gießen 1906, 540 f.

<sup>11</sup> Zu erwähnen sind zwei Beiträge von Ch. Müller-Kessler, die sich mit der Arbeit Moriggis ausführlich befassen, beide erschienen in *Die Welt des Orients* 36 (2006), die Besprechung, S. 265–272 und der Artikel „Syrische Zauberschalen – Korrekturen und Nachträge“, S. 116–130.

Zauberschalen. Das Adjektiv „syrisch“, das in dem italienischen Titel der Arbeit die Schalen charakterisiert, kann ebenfalls auf die Sprache (oder Sprachen) bezogen werden. Es handelt sich dabei um aus Zentral- und Südmesopotamien stammende Varietäten des Syrischen, welche sich von dem uns besser bekannten Edessenisch-Syrischen, der Sprache der syrischen Christen, unterscheiden. Die Arbeit Moriggis ist folgendermaßen gegliedert: Das erste Kapitel (S. 1–33) über Zauberschalen im Allgemeinen beschäftigt sich mit der Entdeckung und Erforschung der magischen Schalen aus Mesopotamien, mit ihrer räumlichen Ausbreitung und Chronologie sowie mit dem magischen Inhalt ihrer Texte. Das zweite Kapitel (S. 35–50) befasst sich mit der Sprache der Zauberschalen, unter anderem mit ihrer Stellung innerhalb des Aramäischen sowie mit der Vorstellung des behandelten Textkorpus. Das dritte Kapitel (S. 51–95) wendet sich der Schrift der Zauberschalen zu. Die Grammatik dieser Varietäten des Syrischen wird im 4. (Phonetik, S. 97–124) und 5. Kapitel (Morphologie und Syntax, S. 125–196) behandelt. Das 6. Kapitel (S. 197–214) enthält die Schlussfolgerungen zu den vorher behandelten Themen. Ein Abkürzungs- und ein Literaturverzeichnis sowie Anhänge mit den Texten, den ikonographischen Quellen, Karten und paläographischen Tafeln runden die Arbeit ab.

Das Corpus von syrischen Zauberschalen, das die Grundlage für die grammatikalische Untersuchung bildet, enthält 69 Texte. Bei 38 davon handelt es sich um bekannte, bereits publizierte Zauberschalen. Leider werden nur diese in einem Anhang transliteriert, übersetzt und kommentiert. Die übrigen 31 sind noch unveröffentlichte Texte aus der Sammlung von Martin Schøyen. Die Schrift liefert uns ein weiteres Kriterium zur Differenzierung der Texte innerhalb dieses Corpus: 17 Schalen sind in Estrangelä-Schrift, die übrigen 50 in der vor- oder protomanichäischen Schrift (ital. *scrittura pre-manichea*) geschrieben. Wegen des Fehlens jeder Art von Bildern wurden zwei Zauberschalen nicht in die ausführliche paläographische Untersuchung einbezogen. Die Schrift liefert uns wichtige Anhaltspunkte für die chronologische Einordnung der Schalen und der Klassifikation der Sprachen. Auffällig bei der als Estrangelä bezeichnete Schrift ist die typologische Uneinheitlichkeit der Buchstaben. Dank der ausführlichen Schrifttafeln für jede der 67 Schalen im Anhang lassen sich relativ einfach die Schriftzeichen miteinander vergleichen. So weisen die Buchstaben <v>, <d>, <h>, <m> und <r> in vielen Fällen einen der Serto-Schrift ähnlichen Duktus aus. Beim Zeichen für <v> ist die Lage komplizierter, da es mindestens vier unterschiedliche Zeichenformen gibt: Neben den Estrangelä- und Serto-Formen werden auch Formen verwendet, die der manichäischen Schrift entstammen bzw. der palmyrenischen Kursive ähneln. Von den erwähnten Buchstaben sind sogar Typen bekannt, die der östlichen Variante, der sog. nestorianischen, gleichen. Nur das <k> und das <n> zeigen Finalformen. Die hier kurz angedeutete Vielfalt von Buchstabenformen in einem

relativ kleinen Corpus bezeugt nicht nur die Abwesenheit einer normativen Instanz bezüglich Rechtschreibung und deren Tradierung, so wie man sie aus Kanzleien, Klöstern und Schulen kennt, sondern auch das synkretistisch durchdrungene intellektuelle Milieu in Mesopotamien der vorislamischen Jahrhunderte.

Auffallend ist ebenfalls, dass die Schalen in sog. manichäischer Schrift viel zahlreicher sind, was als Hinweis auf eine intensive missionarische Tätigkeit dieser Gruppe gedeutet werden könnte. Ob diese Zauberschalen teilweise oder alle tatsächlich von den Manichäern verfasst wurden, lässt sich nicht eindeutig feststellen, da die Mehrheit der Texte einen rein magischen Charakter zeigt und quasi konfessionsneutral ist. S. Shaked hat überzeugend gezeigt,<sup>12</sup> dass einige Texte in manichäischer Schrift einen deutlichen christlichen Hintergrund haben, während nur eine einzige Zauberschale (Moriggi Nr. 35) mit großer Wahrscheinlichkeit als manichäisch betrachtet werden kann. Dies würde bedeuten, dass die sog. manichäische Schrift im synkretistischen Milieu Babylonien von mehreren Gruppen und Konfessionen verwendet wurde, ohne dass wir konkrete Hinweise auf den Urheber haben.

Es soll hier noch auf die Ähnlichkeit und die plausible Ableitung der manichäischen Schrift aus der palmyrenischen hingewiesen werden.<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang ist zum einen die starke palmyrenische Präsenz im Südmesopotamien<sup>14</sup> und zum anderen die nabatäische Handelsroute von Petra nach Forāt (Schuol, 110–112, 414f.) von Bedeutung. Damit wird nicht für einen direkten Einfluss der palmyrenischen bzw. der nabatäischen auf die südmesopotamischen Schriften plädiert, sondern einfach darauf hingewiesen, dass ein solcher ebenfalls möglich sei.

Ein Verdienst der Arbeit Moriggis liegt in dem Versuch, fast alle angeführten Beispiele zu vokalisieren, ein Unterfangen, das in vielen Arbeiten, die sich mit unvokalisierten semitischen Texten oder Inschriften beschäftigt, vermieden wird.

Im Folgenden kleine Ungenauigkeiten: S. 149 wird das Vokalisationsschema des Partizips Präsens aktiv  $x_1\tilde{a}x_2ix_3$  angegeben, wobei es sonst in der Arbeit abweichend vokalisiert wird: S. 104 /yāteb/, S. 105 /'ākel/ usw.; das S. 130 erwähnte Demonstrativum Plural <'lyn> „diese“ dürfte dem mandäischen <'lyn> „diese“ entsprechen (nicht erwähnt Tafel XI, S. 133); S. 256, Text 15, 2 statt *dtztr* lies *dtztd*.

<sup>12</sup> S. Shaked, „Manicaean Incantation Bowls in Syriac“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), S. 58–92.

<sup>13</sup> D. Durkin-Meisterernst, „Erfand Mani die manichäische Schrift?“, in: R.E. Emmerick/W. Sundermann/P. Zieme, *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, Berlin, 14.–18. Juli 1997, Berlin 2000, S. 161–178.

<sup>14</sup> Monika Schuol, *Die Charakene – Ein mesopotamisches Königreich in hellenistisch-parthischer Zeit*, Stuttgart 2000 (*Oriens et Occidens*, Bd. 1), S. 380–387.

Mit dem letzten zu besprechenden Werk<sup>15</sup> aus der Feder der gegenwärtig besten Kennerin des Zauberschalenaramäischen liegt im Vergleich zu den bereits erwähnten Büchern eine mustergültige Editionsarbeit vor. Den Gegenstand der Abhandlung bilden die Nippur-Schalentexte der Frau Professor Hilprecht-Sammlung, die 1925 der Friedrich-Schiller-Universität in Jena geschenkt wurden. Die Sammlung enthält 31 Texte in aramäischer Quadratschrift, sechs in der oben bereits erwähnten manichäischen, vier in der mandäischen Schrift sowie zahlreiche Schalen mit Pseudoschrift. Die Besonderheit dieser Sammlung liegt in der Provenienz der Zauberschalen: Sie alle stammen aus Nippur und beweisen die Existenz mehrerer Schrifttraditionen, Idiome und Religionen nebeneinander auf engem Raum. Die Arbeit ist folgendermaßen gegliedert: Nach einer kurzen Einleitung (S. 1–4) und dem Textverzeichnis (S. 5–7) folgt der Hauptteil (S. 9–150), die Edition, Übersetzung und Kommentierung der Texte. Jeder Text wird zuerst anhand eines breiten Katalogs extratextueller Angaben wie Maße, Erhaltungszustand, Schrift, Sprache, Textaufteilung, Zeilenzahl, Abbildung, Name des Klienten, Inhalt, Publikation, Photo und Literatur identifiziert und beschrieben. Diese Daten erlauben es, die Relevanz der aus dem Textkorpus gewonnenen Informationen näher zu bestimmen. Es folgen jeweils die Transliteration in lateinischer Schrift sowie die deutsche Übersetzung. Der anschließende Kommentar behandelt zum einen allgemeine Fragen zur Überlieferungsgeschichte des Textes, zu Schalen mit identischen magischen Formeln und zum Inhalt und bietet Verbesserungsvorschläge für die früheren Bearbeitungen, und geht zum anderen unter Erwähnung der entsprechenden Zeile, auf grammatische Besonderheiten, Etymologien, spezielle Deutungen von Termini technici ein. Ein anderer lobenswerter Zug der Arbeit betrifft die Darbietung von Paralleltexten aus anderen Sammlungen als Ergänzung zu den Zauberschalentexten aus Jena. Diese Schalen werden genauso wie oben beschrieben bearbeitet und ediert und tragen dieselbe Ordnungsnummer wie die Texte der Hilprecht-Sammlung, jedoch gefolgt von einem Buchstaben zur Unterscheidung von diesen. Demgemäß gibt es Schalen wie die mandäische Nr. 41, die von bis zu sechs Paralleltexten (41a–41f) begleitet werden. Auf diese Weise werden zusätzlich zu den Schalen der Jenaer Sammlung noch 24 magische Texte sowie weitere drei Zauberschalen aus dem *Iraqi Museum* in einem Appendix nach dem oben beschriebenen Muster ediert. Es folgen die Teile mit den Abkürzungen, Siglen und den ausführlichen Literaturangaben sowie ein Verzeichnis der aramäischen Textquellen (S. 151–167). Besonders wichtig ist der Glossarteil (S. 169–202), der nicht nur alle analysierbaren aramäischen und hebräischen Wörter enthält, sondern Personennamen, Götter und höhere Wesen, Dämonen,

Toponyme, formelhafte Wendungen und Voces magicae. Ein Tafelanhang (S. 203–257) mit Bildern – was man bei den anderen hier besprochenen Büchern vergeblich sucht – von fast allen bearbeiteten Schalen in einer z. T. exzellenten Qualität, die dem kundigen Leser den Zugang zu den schwierigen Texten erleichtert. Dies macht diese Arbeit zu einem idealen Forschungsinstrument für jede künftige Beschäftigung mit diesem Thema.

Lobenswert ist durchaus der Versuch, innerhalb der Texte in Quadratschrift die dialektalen Differenzen des Ostaramäischen herauszuarbeiten, eine Aufgabe, die die Vf. konsequent verfolgt und bereits in früheren Veröffentlichungen skizziert hat. Die meisten Texte werden in einem künstlichen Dialekt, dem Standard-Literarisch-Babylonisch-Aramäischen (SBLA), geschrieben. Dazu kommen zwei Zauberschalen in Koine-Babylonisch-Aramäisch (KBA nach Vf., Nr. 10 und 28) sowie eine Schale (Nr. 25) in Babylonisch-Talmudisch-Aramäisch (BTA). Es gibt weiter sieben Schalen in manichäischer Schrift (Nr. 32–37) in einem Idiom, was unterschiedlich bewertet wurde: von Moriggi als „siriaco delle coppe magiche“ und von der Vf. als Koine-Syrisch (KS), das mit dem Klassisch-Syrischen wenig gemeinsam habe (S. 4). Hinzu kommen vier mandäische Texte (Nr. 38–41) und ein einziger hebräischer (Nr. 1).

Trotz der relativ geringen Zahl von mandäischen Zauberschalen in der Hilprecht-Sammlung, beweisen diese eine lange Kontinuität im Transfer von magischem Wissen. Die magischen Formulare von Zauberschalen und Bleirollen kommen in den Handschriften des 19. Jhs. vor. Diese Kontinuität wurde von der Vf. entsprechend gewürdigt, indem sie als Ergänzung zur mandäischen Zauberschale 41 vier ähnliche Schalen aus anderen Sammlungen, eine mandäische Bleirolle und den ersten Teil der Handschrift 43 aus der Drower Collection in der Bodleian Library Oxford hinzufügte. Diese enthält die ausführlichste Version des magischen Formulars. Hierzu kleine Verbesserungen zu dem Abschnitt aus der DC 43: Z. 1, da *q'dm'yy* vom Schreiber selbst punktiert wurde, handelt es sich dabei um ein irrtümlich geschriebenes Wort; Z. 20 statt *lyhny* (zweimal) lies *lyh'ny*; Z. 25 statt *<'>ngr'y* lies *<'>ng'ry* das vorher jedoch richtig wiedergegeben wurde; Z. 37 statt *mysyy* lies *mys'yy*; Z. 44 statt *'bwgd'n* lies *'bwg'd'n*.

S. 20 bei Formen wie *hwdyn* für *h'dyn*, wo ein *<w>* für das lange *a* steht, vermutet die Vf. den Lautwandel /ā/ > /o/. Zu Fragen wäre, ob wir hier nicht, wie im Syrischen, den Lautwandel /ā/ > /ā̄/ [ɔ] haben.

Wichtig ist auf S. 144 die mandäische Formel *m'nd' d-hyy'*, die unmissverständlich zeigt, dass das Wort für Wissen von der Wurzel YD' abgeleitet wird. Lies dort *Zrazta d-Hibil Ziwa* statt *Zrata d-Hibil Ziwa*.

Aus einer Zeit stammend, die wenig Aufschlüsse über die Sprachen und Kulturen Mesopotamiens geben, bilden die aramäischen Zauberschalen wichtige Zeugnisse zu deren Erforschung und Erschließung. Die besprochenen

<sup>15</sup> Siehe die ausführliche Besprechung von M. Morgenstern in *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), S. 282–291.



Arbeiten haben durch die Materialfülle, die Vielfalt der Sprachen und die detailreich dargebotenen grammatikalischen und lexikalischen Informationen unser Wissen über dieses Forschungsgebiet wesentlich erweitert.

**Baalbaki, Ramzi: The Legacy of the *Kitāb*.** Sībawayhi's Analytical Methods within the Context of the Arabic Grammatical Theory. Studies in Semitic Languages and Linguistics edited by T. Muraoka and C. H. M. Versteegh, vol. 51. Leiden: Brill 2008. XI + 334 S. ISSN 0081-8461, ISBN 978-90-04-16813-8.

Bespr. von Pierre Larcher, Aix-en-Provence.

Après le *Sībawayhi* de Carter,<sup>1</sup> voici, par un autre spécialiste de Sībawayhi, un ouvrage sur l'héritage du *Kitāb* dans la tradition grammaticale arabe.

L'ouvrage s'ouvre par une brève préface (p. VII–XI), où Baalbaki présente et justifie la division en quatre chapitres, en soulignant que l'histoire de l'héritage du *Kitāb* de Sībawayhi – qu'il fait mourir en 180/796,<sup>2</sup> alors que la date de sa mort est incertaine – est loin d'être aussi linéaire que pourrait le donner à penser son surnom de *Qur'ān al-naḥw*.

L'ouvrage se clôt par une bibliographie et des index. La bibliographie (p. 307–319) est divisée en sources primaires et sources secondaires. Comme toujours chez Baalbaki, les sources primaires sont particulièrement riches (143 entrées). Avec 145 entrées, en quatre langues (arabe, anglais, français et allemand), les sources secondaires sont beaucoup plus riches que d'habitude chez cet auteur. Trois index (p. 323–334), des noms propres, des termes techniques arabes et des citations coraniques, complètent l'ouvrage.

Entrons dans le détail des quatre chapitres. Le chapitre I (« The background of the *Kitāb* », p. 1–30) revient sur ce que l'on peut appeler la période « présibawayhienne » de la grammaire arabe. Il y a d'abord les récits traditionnels sur les origines de la grammaire arabe, centrés sur le personnage – introuvable! – de Abū l-Aswad al-Du'alī (m. 69/688) et le processus de *fasād al-luġha* (« corruption of speech »). Ce processus, qui serait dû au mélange des populations arabes et non arabes, consécutif à la conquête, est caractérisé par des « fautes » (*lahn*), entraînant ou non quiproquo, illustrés par des exemples pour le moins controuvés. Il toucherait aussi la récitation coranique : l'exemple classique de Coran 9, 3 est donné (p. 3) par Baalbaki sous la forme *rasūlahu/rasūlihi*. En fait, si *rasūlihi* est la forme fautive (non pas d'ailleurs syntaxiquement, mais

en fait parce qu'islamiquement incorrecte !), c'est *rasūluhu* et non *rasūlahu* qui est la forme correcte, ce qui montre bien que *rasūluhu* est compris comme une dislocation, hors de l'influence de *anna* : ...*anna llāha barī'un mina l-mušrikīna wa-rasūluhu* « ...qu'Allah est délié par rapport aux associateurs, ainsi que son envoyé ». Il y a ensuite l'activité naissante en matière de *tafsīr* (exégèse), de *qirā'āt* (lectures coraniques) et de *fiqh* (droit) et, dans une moindre mesure de hadith (fort peu représenté dans le *Kitāb*), dont on s'accorde à penser que son apport à la grammaire est essentiellement d'ordre méthodologique. Et il y a enfin la vingtaine de noms cités dans le *Kitāb*, dont deux, par le nombre élevé de citations, Yūnus ibn Ḥabīb (m. 182/798) et, plus encore, Ḥalīl ibn Aḥmad (m. 175/791) se détachent comme les « maîtres » de Sībawayhi. Baalbaki examine le sens à donner dans le *Kitāb* au mot *naḥwiyyīn* (groupe de gens aux vues desquels Sībawayhi s'oppose), ainsi que les hypothèses de Talmon, concernant une « école de Médine » d'une part et une « Old Iraki School », présibawayhienne, d'autre part. Dans la quatrième et dernière section de ce chapitre, enfin, sont passées en revue les œuvres contemporaines du *Kitāb* (au sens large, elles peuvent être antérieures ou postérieures). Aucune ne relève de la grammaire, *stricto sensu*, mais d'autres disciplines comme la lexicographie (ainsi le *Kitāb al-'Ayn* attribué à Ḥalīl ibn Aḥmad), à l'exception de deux, *al-Ġumal fī al-naḥw*, attribué également à Ḥalīl et la *Muqaddima fī l-naḥw*, attribué à Ḥalaf al-Aḥmar (m. 180/796). En fait, les deux sont des œuvres de beaucoup postérieures, la première devant être vraisemblablement attribuée à Ibn Šuqayr (m. 321/931). Au total, le *Kitāb* de Sībawayhi apparaît bien comme la première grammaire complète de l'arabe qui nous soit parvenue, mais ce n'est certainement pas une création *ex nihilo* : c'est plutôt le produit de toute une activité protéiforme.

Le second chapitre, très long (p. 31–132), est intitulé « Fundamental analytical tools in the *Kitāb* ». Après une brève introduction, six de ces « outils » sont étudiés. Je dirai un mot du premier, le *samā'*. La paraphrase par « attested data » a l'inconvénient de dissimuler que toutes les données attestées ne le sont pas par voie de *samā'* (litt. audition), c'est-à-dire oralement. La « langue du Hedjaz », par exemple, n'est pas autrement attestée que par le Coran et, que je sache, Sībawayhi n'emploie jamais l'expression de *sami'tu Ḥiġāziyyan* alors qu'on rencontre dans le *Kitāb* celle de *sami'tu Tamīmiyyan* (« j'ai entendu un Tamîmite »). La « langue du Hedjaz » est en fait le nom islamique de la langue du Coran et les traits qui lui sont attribués résultent directement de l'interprétation du *rasm* (ductus consonantique), comme cela apparaît à propos du *mā* dit « hedjazien », exemplifié par Cor. 12, 31. C'est évidemment la présence d'un *alif* dans le *rasm* qui détermine la lecture à l'accusatif *mā hādhā basharan* et cela est confirmé par ce que dit Sībawayhi (*Kitāb*, t. I, p. 57 de l'éd. Hārūn) : « les Banū Tamīm le fléchissent au nominatif (i.e. disent *mā hādhā bashar[un]*), sauf ceux qui savent com-

<sup>1</sup> M. G. Carter, *Sībawayhi*, Oxford Center for Islamic Studies, London, New York, I. B. Tauris, 2004. « The legacy of the *Kitāb* » était le titre du septième et dernier chapitre de cet ouvrage.

<sup>2</sup> p. 1, cependant, il est dit « around 180/796 ».

ment c'est dans le *muṣḥaf* » [c'est moi qui souligne] (*wa-banū Tamīm yarfa'ūnahā 'illā man darā kayfa hiya fī l-muṣḥaf*). Baalbaki traduit malheureusement *muṣḥaf* par « Qur'an », alors que ce terme désigne un codex, autrement dit le Coran comme texte écrit. Je ne mentionne que pour mémoire les outils suivants – *qiyās* (« analogy »), *'illa* (« cause »), *taqdīr* (« suppletive insertion »), *'amal* (« gouvernement ») et *'aṣl* (« origin ») –, trop connus pour qu'on s'y attarde ici. En revanche, je signalerai, comme particulièrement importante, la huitième et dernière section, qui sous l'appellation de « Group membership », à laquelle ne correspond aucun terme arabe, traite des différents critères en fonction desquels tout élément linguistique (phonologique, morphologique, syntaxique) se voit attribuer une place particulière dans une hiérarchie. Parmi ces critères, le fameux *tamakkun*, qu'on ne connaît plus que comme « déclinabilité » du nom, mais dont Sībawayhi fait un emploi beaucoup plus large, amenant à se poser la question du sens même du mot : Baalbaki lui-même semble hésiter entre « établissement » et « potentialité », ambiguïté tenant au fait que le mot appartient à une famille lexicale à l'histoire passablement compliquée.

Le troisième chapitre, intitulé « Sībawayhi's analytical methods », est, lui aussi, très long (p. 133–230). Il est divisé en 8 sections. La première est une brève introduction, ne faisant que présenter et justifier les sept autres. Là encore, je glisserai sur la deuxième section (« The preservation of < basic rules > ») et la troisième (« The classification of data within a coherent system »), ainsi que la sixième (« The use of *Miṭāl* and *Šāhid* ») et la septième (« The tools of checking system validity ») pour m'attarder un peu sur les quatrième et cinquième. Dans la quatrième, intitulée « The balance between form and meaning ». Baalbaki pose que la tradition grammaticale arabe est vue comme faisant pencher la balance du côté du *lafẓ* et non du *ma'nā*, autrement dit qu'elle est plus « formaliste » que « sémanticienne », mais qu'une telle affirmation n'est pas vraie de toute cette tradition en général et de Sībawayhi en particulier. Pour Baalbaki ce dernier tient au moins la balance égale entre *lafẓ* et *ma'nā*, voire la fait pencher du côté du *ma'nā*. En outre ce dernier est clairement vu comme une intention (sens littéral du mot) que le locuteur communique à l'auditeur, ce qui tire le *ma'nā* arabe, non du côté d'une sémantique « objective » (référentielle), mais du côté d'une sémantique « intersubjective » (pragmatique). Mais le plus fascinant est que ce caractère pragmatique du *ma'nā* apparaît dans l'explication de particularités strictement grammaticales. Ainsi (p. 180) pour rendre compte d'un nominatif suivant sans transition un génitif dans le vers *wa-sāqiyayni miṭli Zaydīn wa-Ġu'al/sabqāni mamṣuqāni makzūnā l-'aḍal*. Alors que les commentateurs de Sībawayhi y voient un *badal*, dont le cas s'expliquerait par une licence poétique, pour raisons de mètre, Sībawayhi lui-même « suppose » (*taqdīr*) un pronom *humā*. Ce qui revient à en faire le *ḥabar* (prédicat) d'une phrase nominale dont le *mubtada'* est éliminé, mais

répondant, pour Sībawayhi, à la question implicite *man humā* (« Qui sont ces deux-là ? ») que le locuteur prête à l'auditeur. Notons que l'intention du locuteur, telle que décrite par Sībawayhi, peut s'appuyer, non seulement sur le changement de cas, mais encore sur le fait que ce changement coïncide avec l'hémistiche, autrement dit la pause, et, par suite, qu'il est facile de transcrire cette intention dans la traduction, en mettant deux points : « Two cupbearers like Zayd and Ġu'al : tall, slender and dense of muscle »... La cinquième section, intitulée « The role of the speaker and listener » développe, au travers de nombreux exemples, cette dimension exactement pragmatique de la grammaire de Sībawayhi, que Baalbaki, anticipant le chapitre IV, voit négligée dans la grammaire postérieure, puis restaurée par certains grammairiens et surtout des rhétoriciens. Ce chapitre se termine par une brève section consacrée à l'unité interne du *Kitāb*, prouvée, aux yeux de Baalbaki, par le fait que l'ouvrage emploie de bout en bout les mêmes termes techniques et méthodes d'une part, renvoie sans cesse à ce qui suit ou à ce qui précède d'autre part.

Le quatrième et dernier chapitre (p. 231–306), plus bref, est intitulé « Comparison with subsequent authors ». Dans l'introduction, Baalbaki énumère les cinq points que ses successeurs ont en commun avec Sībawayhi : 1) la séparation de la lexicographie (*luġa*) et de la grammaire 2) l'inclusion du *ṣarf* dans la grammaire, même s'il existe des traités séparés de *ṣarf*, et la priorité donnée au *naḥw* sur le *ṣarf*; 3) le même corpus linguistique, même si certains auteurs donneront une plus large place au hadith; 4) le même arrangement du matériel : ce point fait double emploi avec le point 2 et ne tient pas compte du fait que si l'exposé grammatical selon les parties du discours, nom, verbe, particule, dans cet ordre s'origine dans le *Kitāb*, apparaît ultérieurement un exposé grammatical selon le *i'rāb*, c'est-à-dire selon les marques flexionnelles du nom et du verbe inaccompli (et qui fait que l'on traite dans les mêmes rubriques du nom au nominatif et du verbe indicatif, du nom à l'accusatif et du verbe subjonctif, du nom au génitif et du verbe apocopé...); 5) les mêmes outils et méthodes. La deuxième section (« From Sībawayhi to Mubarrad », m. 285/898) est une comparaison minutieuse (au sens étymologique du terme, en ce qu'elle porte sur des points de détail, non sur de grands principes ou de vastes sujets) des deux auteurs. La troisième section porte un titre (« The degeneration of Sībawayhi's Approach and the predominance of formal considerations ») qui en résume à lui seul le contenu et représente la thèse centrale de l'auteur. La quatrième section (« The Pedagogical Implications ») est un florilège, qui, de quelques décennies suivant la mort de Sībawayhi jusqu'à nos jours, fait de Sībawayhi le symbole d'une grammaire inutilement complexe, du fait notamment du *taqdīr*, et pour tout dire inintelligible. Baalbaki pense que le responsable n'est pas tant Sībawayhi que la grammaire postérieure, qui en « rajoute ». Il se trouve qu'il illustre (p. 269–272) ce malentendu, avec l'exemple

du *taqdīr* de *qawl* « dire », pratiqué par les successeurs de Sībawayhi, mais non par Sībawayhi lui-même. Il sert à transformer le *inšā* en *ḥabar* et à « justifier » (*ta'līl*) ainsi qu'on trouve des phrases non affirmatives dans des fonctions syntaxiques, telles que *ṣifa* (qualificative) ou *ṣila* (relative), qui réclament des phrases affirmatives. L'auteur de ces lignes regrette que Baalbaki reprenne pour *inšā* la vieille paraphrase de Caspari-Wright (« command or wish »)<sup>3</sup> qui convient à la moitié dite *ṭalabī* (jussive), mais non à l'autre dite *ghayr ṭalabī*, qui englobe, entre autres, les performatifs. Il regrette de même qu'il désigne Ibn al-Sarrāḡ (m. 316/929) comme le premier auteur à distinguer entre *ḥabar* et *inšā*, même s'il note que le terme n'apparaît pas encore, ce qui revient à dissimuler que la classification des énoncés en *ḥabar/inšā*, est une innovation du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle (même si elle est anticipée de bien des façons). Et il regrette enfin qu'il écrive que *ka'anna* « is technically *ḥabar*, not *inšā* », alors qu'il est bien considéré par les grands grammairiens du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle comme la marque d'un acte de *tašbīḥ* (non pas ici « comparaison », mais modalité marquée, dans une langue comme le français, par des opérateurs tels que *c'est comme si...*, *on dirait que...* etc.). Sur le fond, la sous-entente de *qawl* n'est pas ridicule : elle revient à reconnaître que l'énoncé non-affirmatif fait référence à sa propre énonciation... Enfin, la cinquième et dernière section (« attempts to restore the role of meaning ») est consacré à quatre auteurs, successivement Ibn Ğinnī (m. 392/1002), Ğurġānī (m. 471/1078), Suhaylī (m. 581/1185), et Ğāḥiẓ (m. 255/869). L'auteur reconnaît que traiter de Ğāḥiẓ en dernier rompt l'ordre chronologique et que ce dernier n'est pas grammairien, tandis que Ğurġānī ne l'est que partiellement. Pourquoi alors ne pas avoir regroupé Ğāḥiẓ et Ğurġānī d'une part, Ibn Ğinnī et Suhaylī de l'autre? Via le *Kitāb al-bayān wa-l-tabẓīn*, Ğāḥiẓ est un des pères fondateurs de la « rhétorique arabe » (*'ilm al-balāġa*, mais souvent appelée aussi *'ilm al-bayān*), dont Ğurġānī, via *Dalā'il al-I'ğāz* et *Asrār al-balāġa*, est l'organisateur des deux grandes branches *'ilm al-ma'ānī* et *'ilm al-bayān*. La première, surtout si l'on interprète restrictivement *ma'ānī* comme *ma'ānī al-naḥw*, est par définition une intersection de la grammaire (syntaxe) et de la sémantique, bien illustrée par la théorie du *naẓm* et plus spécifiquement du *taqdīm wa-ta'ḥīr*. Je ne suis pas sûr que « traduire » ce dernier par *hysteron proteron* soit adéquat ! L'*hysteron proteron* est une figure de rhétorique consistant à adopter un ordre linguistique (qu'il s'agisse de mots ou de phrases) contraire à l'ordre logique. Le *taqdīm* et le *ta'ḥīr* (antéposition et postposition) concerne le déplacement des syntagmes dans la phrase : déplacement syntaxiquement fondé

d'une part et pragmatiquement conditionné d'autre part, qui ont beaucoup plus à voir avec le focus et la présupposition. Quant à Ibn Ğinnī et Suhaylī, ce sont deux « originaux » de la grammaire, dont les vues sont restées marginales (et celles du second encore plus que du premier, marginalisé qu'il était par son statut d'Andalou : un des mérites de ce livre aura cependant été d'exhumer cette figure, qui gagne à être connue).

Il n'y a pas de conclusion à ce livre. Un lecteur serait tenté de relever, en conclusion, le caractère paradoxal de l'ouvrage : bien qu'intitulé « L'héritage de Sībawayhi », il tend à considérer qu'une partie importante de celui-ci, concernant le sens, est tombé en déshérence dans la grammaire postérieure, plus attachée à la forme, avant d'être repris par la grammaire ultérieure ou d'autres disciplines. J'avoue être en désaccord cordial avec cette vision : je ne pense pas en effet que la grammaire arabe se soit jamais désintéressée du sens (comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement dans un univers herméneutique ?). Simple-ment, dans une tradition s'étendant sur de nombreux siècles, on peut admettre qu'il y a des moments et, plus encore, à tout moment, des *individus* plus attentifs que d'autres à cet aspect des choses. Sībawayhi était sans conteste l'un de ceux-là et cela fait maintenant près de trente ans que son exceptionnel intérêt pour des questions de nature énonciativo-pragmatique a été reconnu. Mais cela fait trente ans aussi que ce même intérêt a été reconnu à l'autre bout de la chaîne chez les grands grammairiens du VII/XIII<sup>e</sup> siècle, au premier rang desquels Raḍī al-dīn al-Astarābādī (m. 688/1289)... Et entre les deux, on trouve des propositions remarquables touchant le sens chez Mubarrad, Ibn al-Sarrāḡ et bien d'autres.

A cette réserve près, il est vrai importante, cet ouvrage constitue une excellente synthèse des nombreux articles écrits par l'auteur sur le sujet.

<sup>3</sup> William Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, translated from the German of Caspari and edited with numerous additions and corrections, Third Edition, revised by W. Robertson Smith and M. J. De Goeje, 1896–1898, t. II, p. 73.